École pratique des hautes études.
4e section, Sciences historiques
et philologiques

Langues et littératures du Midi de la France et de la péninsule ibérique

Israël Salvator Révah

Citer ce document / Cite this document :

Révah Israël Salvator. Langues et littératures du Midi de la France et de la péninsule ibérique. In: École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1964-1965. 1964. pp. 265-278;

https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1964_num_1_1_4843

Fichier pdf généré le 17/05/2018

LANGUES ET LITTÉRATURES DU MIDI DE LA FRANCE ET DE LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

Directeurs d'études :

MM. Clovis BRUNEL, *membre de l'Institut,* et I. S. RÉVAH

Conférences de M. I. S. RÉVAH

La première conférence a été consacrée à l'étude des écrits portugais d'Uriel da Costa.

L'ouvrage le plus célèbre d'Uriel da Costa est l'*Exemplar humanae vitae,* une émouvante autobiographie qu'il composa peu de temps avant de se tuer. Il a été traduit en néerlandais, anglais, allemand, portugais, français, russe, polonais, etc. Dans certaines de ces langues, il existe plusieurs traductions différentes de l'*Exemplar.* Il y a une quarantaine d'années, la critique semblait s'accorder sur le point suivant : le texte latin, publié à Gouda en 1687 par le remontrant Philippe van Limborch, n'était que la traduction, réalisée par un chrétien néerlandais, de l'original *portugais* de l'autobiographie d'Uriel da Costa. Cette thèse est très certainement erronée. Avant de mettre un terme à ses jours, c'est l'humanité tout entière qu'Uriel prend à témoin du traitement infâme qui lui a été infligé par la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam; c'est à l'humanité tout entière qu'il adresse, en même temps qu'un *exemplar humanae vitae,* le message dicté par la *recta ratio :* la *lex naturae* qui doit unir tous les hommes enfin débarrassés des « fausses superstitions et des rites les plus vains ». Il est clair qu'un tel message ne pouvait être rédigé qu'en latin. Des arguments philologiques corroborent cette opinion. Aucun chrétien néerlandais, traduisant en latin un texte portugais, n'aurait écrit : « Post haec debebam pati publice in synagoga flagellari coreaceo flagello

ceu *ligaculo* ». C'est Uriel qui, écrivant directement en latin, a mal latinisé le vieux mot portugais *legalho* (plus tard *negalho*) qui désignait « un lien, une courroie ». C'est encore parce qu'il écrivait directement en latin qu'il a pu commencer son autobiographie de la manière suivante : « Natus sum ego in Portugallia, *in civitate eiusdem nominis*, vulgo Porto ». Dans le latin du XVII^e^ siècle, *Portugallia* désignait à la fois « le Portugal » et « la ville de Porto ».

Par contre, tant que notre hétérodoxe vécut dans la mouvance du judaïsme, en tant que « sadducéen », c'était naturellement en portugais qu'il s'efforçait de prouver l'exactitude de son interprétation de la Loi de Moïse aux Juifs de Hambourg et d'Amsterdam qui étaient, pour la plupart, d'anciens Marranes ayant pratiqué le crypto-judaïsme au Portugal.

Ayant préalablement converti au marranisme sa mère et ses frères, Uriel da Costa s'enfuit avec eux de Porto en 1614. La première escale des fugitifs, Amsterdam, fut marquée par leur réintégration dans l'Alliance d'Abraham, mais Uriel, accompagné d'un de ses frères, alla s'installer dans la communauté judéo-portugaise de Hambourg. Tandis que ses frères s'adaptaient parfaitement au judaïsme rabbinique, notre hétérodoxe fut désagréablement surpris de retrouver dans l'orthodoxie juive la doctrine, fausse et nocive à ses yeux, qui lui avait fait abandonner le catholicisme : l'éternité des sanctions d'outre-tombe. Il en conclut que, tout comme les Chrétiens, les adeptes du rabbinisme avaient gravement adultéré la Loi révélée par Dieu à Moïse. Sa confiance en l'exégèse rabbinique ainsi ébranlée, il n'eut pas de mal à trouver d'autres exemples d'interprétations arbitraires de la Loi divine soutenues par les Rabbins. Dès 1616, il fait circuler des *Propositions contre la Tradition*, où il énumère des adultérations dont se sont rendus coupables les Sages d'Israël et où il repousse l'authenticité de la « Loi Orale » dont les Rabbins prétendent que, comme la Loi Écrite, elle remonte directement à une Révélation divine. Ses *Propositions* furent naturellement rédigées en portugais. Elles sont indirectement attestées par :

1° La traduction portugaise de la réfutation qu'adressa, en 1616, à Uriel da Costa le célèbre rabbin vénitien Léon de Modène (le manuscrit qui nous a conservé cette traduction fut copié à Amsterdam le 9 février 1639 par le rabbin Moïse Raphaël de Aguilar);

2° Dans le traité en hébreu, *Magen We-Tsinah*, que le même

Léon de Modène rédigea, postérieurement à 1622, contre les *Propositions* d'Uriel da Costa.

Celui-ci fut mis au ban du judaïsme par les communautés de Venise et de Hambourg en 1618. Notre excommunié commença alors à composer un gros ouvrage où il dénonçait toutes les contradictions qui existaient entre la Loi Écrite et les doctrines rabbiniques. En cours de rédaction, il se convainquit définitivement que la Loi de Moïse n'affirme en aucune façon l'immortalité de l'âme humaine et l'existence de sanctions d'outre-tombe. Le texte autographe des chapitres (qui portaient alors les nos XXIII, XXIV et XXV) où l'hétérodoxe démontre le caractère apocryphe et pernicieux de ces doctrines est dérobé à son auteur et remis au médecin de Hambourg, Semuel da Silva, qui les imprime et les réfute amplement dans son *Tratado da immortalidade da alma*, sorti des presses amstelodamoises de Paul de Ravesteyn en l'année hébraïque 5383 (du 5 septembre 1622 au 24 septembre 1623).

Entre temps, Uriel da Costa s'est rendu lui-même à Amsterdam où, le 15 mai 1623, il est excommunié par les dirigeants de la communauté judéo-portugaise. Il reprend et achève la rédaction de son ouvrage que Paul de Ravesteyn imprime et publie en 1624. Le titre complet du livre nous a été conservé par le catalogue de la bibliothèque du rabbin David Nunes Torres (catalogue aujourd'hui disparu) dont les indications furent reproduites en 1732 dans le tome IV de la *Bibliotheca Hebraea* (p. 774) de J. C. Wolf : *Examen das tradiçoens Phariseas conferidas con á Ley escrita por Uriel Jurista Hebreo, com reposta à hum Semuel da Silva, seu falso Calumniador* (*Examen des traditions pharisiennes confrontées avec la Loi Écrite, par Uriel, juriste hébreu, avec une réponse à un certain Semuel da Silva, son perfide calomniateur*). Sur plainte des dirigeants de la communauté judéo-portugaise, qui ne manquèrent pas de souligner que le livre d'Uriel sapait les fondements du christianisme, l'*Examen* fut publiquement brûlé par l'autorité civile, son auteur arrêté, condamné à une amende et expulsé d'Amsterdam. L'ouvrage est introuvable aujourd'hui. Outre l'exemplaire qui se trouvait au début du XVIIIe siècle dans la bibliothèque de David Nunes Torres, un autre dut échapper à l'autodafé et parvenir, au plus tard en 1632, aux services du Cardinal Antonio Zapata, Grand Inquisiteur d'Espagne, qui, dans son *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* (p. 354), révèle quelques détails intéressants :

« EN PORTUGUES.

Libro intitulado, *Examen das Tradições Phariseas comferidas com a ley escrita.* Del todo se prohibe, y en qualquier lengua, con nombre de Autor y sin el, como Iudaico, y impio contra la immortalidad del alma, y contra el premio eterno de los buenos, pena y castigo de los malos. Tiene 214 paginas : acabase en un Soneto *Em nome de alguns do povo quasi penitentes.* Y en estas palabras finales : *Paz aos verdadeiros* ».

Cette année, on s'est efforcé d'établir le texte et la traduction française des trois chapitres d'Uriel da Costa imprimés et réfutés par Semuel da Silva en 1622-1623. Outre les travaux dont nous allons parler, on disposait de photographies de l'exemplaire du *Tratado* de Semuel da Silva conservé au British Museum.

Les trois chapitres en question ont fait l'objet des études suivantes :

1° La romaniste germano-portugaise Carolina Michaëlis de Vasconcellos les a édités dans son *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras* (in *Revista da Universidade de Coimbra*, VIII, 1922, tiré à part de 180 pages);

2° Carl Gebhardt les a édités et traduits en allemand dans le tome II de la « Bibliotheca Spinozana » : *Die Schriften des Uriel da Costa* (Amsterdam, également en 1922);

3° Nathan Porges (qui ignore le travail de C. Michaëlis de Vasconcellos) a minutieusement critiqué l'édition et la traduction de Carl Gebhardt :

a. Dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXVII, 1923, p. 210-220;

b. Dans *The Jewish Quarterly Review*, new series, XIX, 1928, p. 37-74.

Tous ces travaux souffrent d'un défaut fondamental : bien qu'ils aient soulevé le problème, ils n'ont pas déterminé exactement les versions bibliques dont se servait Uriel da Costa (C. Michaëlis de Vasconcellos n'a même pas repéré la majeure partie des citations bibliques). De ce fait, les trois critiques ne pouvaient bénéficier de l'aide appréciable que ces versions bibliques apportent à l'établissement et à l'exacte interprétation du texte de nombreux passages. Un examen, qui se voulait exhaustif, nous a amenés aux conclusions suivantes :

1° Uriel da Costa avait sur sa table de travail trois versions de l'Ancien Testament :

a. La célèbre version espagnole de Ferrare, qui lui était

facilement accessible dans la réimpression amstelodamoise de 1611 et qu'il pratiquait assidûment depuis 1614 : c'était la version dont se servaient les Marranes revenus au judaïsme, soit pour tenter de déchiffrer le texte original, soit simplement pour prendre connaissance des enseignements bibliques; il est à noter que, dans sa réfutation des thèses d'Uriel da Costa, Semuel da Silva cite constamment la Bible espagnole de Ferrare;

b. La Vulgate latine que notre hétérodoxe devait bien connaître depuis l'époque où il avait étudié le droit canon à l'Université de Coïmbre et où il avait été trésorier de l'église collégiale de Cedofeita, à Porto;

c. La traduction espagnole de l'Ancien Testament publiée au XVI^e^ siècle par le protestant Cipriano de Valera et réimprimée en 1602, à Amsterdam, par un autre protestant, Casiodoro de Reina : Cipriano de Valera a confessé sa dette à l'égard de la Bible de Ferrare dont il a, cependant, systématiquement modifié la syntaxe hébraïsante et le vocabulaire archaïsant ou particulier; pour d'autres modifications, il a eu recours soit au texte hébreu original, soit à la Vulgate.

2° Chaque fois qu'Uriel da Costa suit littéralement le texte hébraïque, c'est à travers la Bible de Ferrare qu'il traduit en portugais : il est évident qu'il ne savait pas l'hébreu ou n'en connaissait que de très faibles rudiments. Ce démarquage, très fréquent, de la Bible de Ferrare, se traduit, dans les citations bibliques d'Uriel, par l'adaptation en portugais de la syntaxe hébraïsante et des mots particuliers à la version ferraraise : certaines des tournures syntaxiques et certains des mots particuliers ont même pénétré dans le texte personnel d'Uriel da Costa. Une fois, il a oublié de traduire en portugais un passage de la traduction espagnole de Ferrare : *e nos bendiziremos a Yah de agora fasta siempre.* Une autre fois, il a employé une forme *faziente,* inexistante en portugais, pour rendre le participe présent apocopé *fazién, hazién,* une caractéristique de la version traditionnelle des Juifs espagnols du Moyen Âge maintenue dans la Bible de Ferrare.

3° Dans plusieurs citations bibliques, Uriel da Costa a utilisé simultanément la Bible de Ferrare, la Vulgate et la version protestante, dans un véritable travail de marqueterie que révèle la comparaison des quatre textes. Cette utilisation simultanée apparaît clairement dans des cas où la même citation biblique revient plusieurs fois dans les trois chapitres : Uriel se sert tantôt de la version ferraraise, tantôt de la Vulgate. La version

protestante n'a fourni qu'un faible apport : quelques mots, dont l'origine est cependant indubitable.

Notre travail comparatif nous a permis de :

a. Établir un texte sûr de toutes les citations bibliques;
b. Corriger des fautes évidentes du texte de 5383;
c. Délimiter exactement ce qui était véritable citation de la Bible et ce qui n'était que paraphrase ou commentaire du texte biblique;
d. Identifier quelques rares citations qui avaient échappé à l'attention de Carl Gebhardt et Nathan Porges.

Le même travail critique a été appliqué au texte personnel d'Uriel, ce qui nous a conduit à accepter ou repousser, selon les cas, les corrections au texte de 5383 proposées par nos prédécesseurs et à établir la nécessité d'autres corrections non encore suggérées. Au terme de ce travail, nous avons obtenu un texte satisfaisant qui ne comporte pratiquement pas d'obscurités.

C'est à une conclusion diamétralement opposée que parvenait C. Michaëlis de Vasconcellos lorsque, jugeant son propre travail d'éditrice, elle déclarait : « *Ainda assim, mais de uma proposição continua obscura* ». La faiblesse de son annotation ne permet guère de déterminer le sens que l'illustre romaniste donnait à de multiples passages des trois chapitres, mais la ponctuation révèle qu'en beaucoup d'endroits elle a commis de graves erreurs d'interprétation. Nous avons relevé ces erreurs, ainsi que les nombreuses autres fautes d'édition.

Carl Gebhardt, dans son édition, s'était proposé pour but une reproduction fidèle du texte de 5383. Certaines particularités du texte original (absence de ponctuation, ponctuation erronée, mots unis abusivement, fragments de mots séparés à tort, etc.) l'ont conduit à mal interpréter le sens de nombreux passages (un exemple comique : *cada ves* « chaque fois » étant imprimé par erreur *cadaves,* C. Gebhardt le traduit par « cadavres »). Mais, même dans les passages où il n'y a pas de problème textuel, la traduction du spinoziste allemand fourmille de contresens, dont beaucoup ont été relevés par N. Porges. La contribution de ce dernier est le plus souvent positive, mais non entièrement exempte d'erreurs, que nous avons également relevées dans notre établissement du texte et notre traduction française.

Le texte des trois chapitres étant ainsi établi et dûment traduit, nous sommes maintenant en mesure de situer le « Sadducéen »

Uriel da Costa des années 1622-1624 dans l'histoire de la pensée. A cette phase de son développement spirituel, notre auteur reconnaît deux « autorités » en matière de métaphysique : la Raison et la Loi; il ne propose d'ailleurs aucune méthode de conciliation de ces deux autorités.

Qu'entend-il par « Loi » ? Ou, ce qui revient au même, quelle est la place de l'Uriel da Costa de 1622-1624 dans l'histoire de l'interprétation de la Bible ?

L'opinion de C. Gebhardt peut être résumée ainsi : à l'époque indiquée, Uriel croyait que la Bible, dans sa forme actuelle, avait été *rédigée* et falsifiée par les Pharisiens, qui avaient été jusqu'à y introduire des livres apocryphes, repoussés à bon droit par les Sadducéens; ces thèses d'Uriel ont certainement influencé Spinoza.

N. Porges a fort bien montré qu'en 1622-1624, Uriel da Costa continue à croire au caractère révélé du Pentateuque, et même des autres livres bibliques, tant qu'on n'y trouve rien de contraire à la doctrine de la Loi. Mais cet érudit perd son temps à essayer de restreindre la portée des accusations lancées par notre hétérodoxe contre les Pharisiens. Selon Uriel, ces derniers « ont pris pour office (ou folie) de changer les mots, de transformer, tordre, interpréter à l'envers les Écritures pour confirmer et affermir leurs rêves confus ». Si les expressions « tordre, interpréter à l'envers » peuvent se référer aux interprétations talmudiques et midrashiques (comme le soutient N. Porges), « changer les mots », « transformer » les Écritures font clairement allusion à de véritables falsifications du texte sacré. Par ailleurs, toujours selon Uriel, les Pharisiens ont introduit dans le canon biblique « des livres ou des parties de livres » entièrement de leur invention. S'il était possible de communiquer avec les Sadducéens, on saurait quels sont les « nombreux livres » que les Pharisiens essaient ainsi de faire passer pour divins. Mais, même en l'absence de cette communication, on peut déceler les passages ou livres bibliques frauduleusement introduits par les Pharisiens, en raison des doctrines contraires à la Loi qu'ils renferment ou d'autres détails qui prouvent leur caractère apocryphe.

L'*Exemplar humanae vitae* nous dispense de recourir aux hypothèses lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine de la « critique biblique » d'Uriel. Ce qui l'a littéralement affolé dans la métaphysique chrétienne, au temps où il était un dévot catholique, c'est la perspective d'une damnation éternelle : il n'a trouvé le repos spirituel que lorsque cette perspective lui a paru dou-

teuse. L'adhésion au crypto-judaïsme, à Porto, a été facilitée par le fait que l'affirmation des sanctions d'outre-tombe, faiblement représentée dans l'Ancien Testament, est totalement absente dans les cinq livres de la Loi. Installé à Hambourg, il s'aperçoit que la doctrine qui lui avait rendu odieux le christianisme faisait partie intégrante du judaïsme rabbinique. Les hasards de la polémique (Semuel da Silva rattache notre hétérodoxe, non seulement au « vil troupeau » d'Epicure, mais encore à l'« abominable tourbe » des sectateurs du « méchant et obstiné Sadok »), la littérature néo-testamentaire (qui lui était familière), peut-être des lectures de Flavius Josèphe, Origène ou saint Jérôme, lui ont rappelé qu'il existait une catégorie de Juifs qui repoussaient à la fois la croyance aux sanctions d'outre-tombe et l'existence d'une Loi Orale : c'étaient les Sadducéens, dont certaines sources antiques affirmaient qu'ils n'acceptaient comme sacrés que les livres inclus dans la Thora. Uriel da Costa se persuade vite que les Sadducéens repoussaient certainement, comme des falsifications pharisiennes, les passages ou livres bibliques où la doctrine des sanctions d'outre-tombe semble directement ou implicitement affirmée.

Il va sans dire que, dans le domaine de la critique biblique, il n'existe guère de lien entre l'Uriel da Costa de 1622-1624 et Spinoza. Par contre, lorsque dans l'*Exemplar humanae vitae* de 1640, Uriel déclare que la Loi de Moïse, loin d'avoir été révélée par Dieu, est une simple invention humaine, il énonce le véritable point de départ de la critique spinoziste de la Bible : il faut appliquer à l'étude de la Bible les méthodes utilisées dans l'étude des autres livres rédigés par des hommes. Armé de ce principe, Spinoza repoussera la « mosaïcité » du Pentateuque, qu'Uriel n'a jamais mise en doute.

En réalité, les historiens n'ont pas souligné la véritable nouveauté de l'interprétation de la Bible par Uriel da Costa. Préoccupé de détruire les croyances à l'immortalité de l'âme, à la résurrection des morts et aux sanctions d'outre-tombe, il s'est aperçu qu'elles n'avaient aucune base dans les plus anciens textes bibliques, conclusion qui est aussi celle de la critique moderne. Cette même critique conclut au caractère récent du livre de *Daniel* parce que s'y trouvent exprimées « deux doctrines particulières qui, dans la littérature canonique des Hébreux, font avec Daniel leur première et leur unique apparition » (L. Gautier). La première de ces doctrines est la résurrection des morts; la seconde est l'attribution de noms propres à des

anges. Or, déjà en 1622-1623, Uriel s'appuie sur ces deux doctrines pour faire du livre de Daniel une apocryphe invention des Pharisiens.

En définitive, les conceptions métaphysiques qui se dégagent des trois chapitres d'Uriel da Costa imprimés et réfutés par Semuel da Silva sont les suivantes :

Un Dieu créateur a donné à l'homme une position privilégiée au sein d'un univers créé, mais désormais assuré de la perpétuité. Une fraction de l'humanité, le peuple juif, a reçu le bénéfice d'une Loi révélée directement par Dieu à Moïse. Pour l'homme, les croyances vraies et la conduite morale ont été strictement définies dans cette Loi divine, à laquelle on ne doit rien ajouter. Les plus inopportunes des additions humaines à la Loi divine ont été les croyances à l'immortalité de l'âme humaine, à la résurrection des morts et au Jugement dernier : des croyances fausses et irrationnelles, parce que contraires au texte explicite de la Loi et aux saines déductions de la Raison; des croyances dangereuses et nocives, car elles font le malheur des hommes qui ne savent plus jouir raisonnablement de la vie que Dieu leur a concédée.

Pour terminer, on a examiné la valeur des thèses soutenues par Leo Strauss dans un chapitre de son livre, *Die Religions-Kritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlin, 1930). Selon cet auteur, qui accepte une suggestion de Julius Guttmann, la conception *mortaliste* d'Uriel da Costa est « entièrement conditionnée » par la théorie de l'âme de l'hétérodoxe espagnol du XVI^e^ siècle Michel Servet. Leo Strauss reconnaît que, sur la base de la documentation existante, on ne peut affirmer qu'Uriel ait connu *au Portugal même* les thèses anti-trinitaires de Servet, mais il soutient néanmoins que cette hypothèse est vraisemblable. Ce que l'on sait de l'efficacité du cordon sanitaire établi autour de la péninsule ibérique par l'Inquisition rend, à notre avis, on ne peut plus invraisemblable l'hypothèse énoncée. Par ailleurs, il existe d'insurmontables divergences entre les conceptions métaphysiques d'Uriel da Costa et celles de Servet (et aussi celles de Socin, également invoqué par Leo Strauss). L'unique ressemblance, fort peu probante, réside dans la commune utilisation de certaines citations bibliques : or, comme le montre Leo Strauss lui-même, plusieurs de ces citations étaient déjà mises en avant au XVI^e^ siècle par des chrétiens qui soutenaient que les âmes, après la mort, dorment jusqu'au Jugement dernier (Calvin réfute cette thèse dans un opuscule de 1563).

En réalité, ces citations étaient périodiquement redécouvertes par des hétérodoxes de toutes origines.

Leo Strauss est mieux inspiré lorsqu'il souligne la parenté entre le rôle qu'a joué « la damnation éternelle » dans le développement spirituel d'Uriel da Costa et celui que joue « la crainte des Dieux » dans la philosophie d'Epicure. En effet, dans l'*Exemplar,* Uriel avoue ne pas connaître les écrits d'Épicure : il se repent toutefois de l'avoir jadis mal jugé car, de l'avis des hommes qui aiment la vérité, Épicure a été injustement traité par la postérité. Leo Strauss conclut: Uriel da Costa était destiné, *par sa nature,* à figurer dans le mouvement épicurien de son siècle. Nous dirons que l'hétérodoxe judéo-portugais ne fut pas un penseur livresque, sa métaphysique a été essentiellement *vécue.*

* * *

La seconde conférence a porté sur la vie et l'œuvre d'Antonio Enríquez Gómez.

Il existe peu d'écrivains pour lesquels la reconstitution de la biographie offre une aussi grande importance que pour Antonio Enríquez Gómez. Seule cette reconstitution permet de délimiter exactement l'ampleur de son œuvre et nous met en mesure d'en dégager le sens réel.

Par suite d'erreurs, dont certaines remontent au XVII^e^ siècle, la biographie d'Antonio Enríquez Gómez que fournissent les manuels d'histoire de la littérature espagnole, et même des études spéciales, est en grande partie légendaire, ce qui donne des résultats curieux. Les historiens de Ségovie incluent généralement notre auteur dans leurs travaux, car on le croit né dans cette ville, alors qu'en réalité il a vu le jour à Cuenca (les historiens de Cuenca l'ont, par contre, laissé de côté). Antonio Enríquez Gómez se voit accorder tout un chapitre dans la *Dramatic Literature of the Sephardic Jews of Amsterdam in the XVIIth and XVIIIth Centuries,* de Henry V. Besso, alors qu'il n'a jamais mis les pieds dans la ville de l'Amstel. Angel Valbuena y Prat, dans *La novela picaresca española,* en arrivait même à mettre en doute la sincérité du judaïsme (il faudrait dire du crypto-judaïsme) de notre auteur, son œuvre imprimée lui paraissant rigoureusement catholique. Enfin, depuis 1860, presque tous les historiens de la littérature espagnole ont considéré qu'Antonio Enríquez Gómez et don Fernando de Zárate étaient deux écri-

vains différents, contrairement à ce que semblait affirmer une prohibition insérée dans les Index inquisitoriaux espagnols du XVIII^e siècle.

Les documents du Saint-Office, que nous avons découverts, nous permettant d'affirmer, sans risque de démenti, que don Fernando de Zárate fut le pseudonyme qu'adopta Antonio Enríquez Gómez dans la dernière phase de son existence à Grenade et Séville, nous avons étudié dans le détail les arguments littéraires invoqués pour ou contre cette identification. Nous abordions ainsi, dans les meilleures conditions, un grave problème : celui de la « dissimulation marranique » en littérature. D'éminents critiques : G. Ticknor, Mesonero Romanos, La Barrera, Menéndez y Pelayo, N. Díaz de Escobar, etc., n'ont pas reconnu Antonio Enríquez Gómez sous le déguisement qu'il avait adopté pour échapper à l'Inquisition, tout en poursuivant et en élargissant son activité dramatique. Méconnaissant les grands progrès réalisés par notre auteur entre l'époque qui précède et celle qui suit son séjour en France, ils ont conclu à la dualité des auteurs. Adolfo de Castro y Rossi, Pascual de Gayangos et Enrique de Vedia, ont repoussé cette dualité en s'appuyant principalement sur la prohibition inquisitoriale mentionnée. Mais, en 1915, Carlos García y Lecea a eu le courage de s'opposer à la thèse dominante et a montré qu'au point de vue de la critique littéraire, rien ne s'opposait à l'identification de don Fernando de Zárate et d'Antonio Enríquez Gómez.

Le crypto-judaïsme étant surtout affaire de tradition familiale, il importait d'en suivre le cheminement dans l'histoire de la famille de notre auteur. Plus exactement, comme sa mère était « vieille chrétienne », c'est le destin de sa famille paternelle qu'il fallait essayer de reconstituer.

Une série particulièrement heureuse de découvertes à l'*Archivo Histórico Nacional* de Madrid et aux archives de l'Inquisition de Cuenca nous a permis de reconstituer l'histoire, souvent tragique, des ancêtres paternels d'Antonio Enríquez Gómez, depuis son cinquième aïeul, Juan González, mort avant 1486. Cette richesse de la documentation nous permettait de relier par leur commun marranisme *sept* générations successives de « Nouveaux-Chrétiens » *espagnols* (dont il ne faut pas confondre la destinée avec celle des Judaïsants portugais qui s'infiltrent massivement en Espagne à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle). Une telle monographie n'ayant jamais été établie jusqu'ici, nous n'avons pas craint de dévier vers l'histoire reli-

gieuse et d'illustrer de manière décisive par l'histoire de la famille paternelle d'Antonio Enríquez Gómez le destin, encore mal connu, des Marranes espagnols.

Dans l'ordre chronologique des générations, nous avons mené cette histoire jusqu'à l'époque où se déroule l'existence d'Antonio Enríquez Gómez, ce qui fournit l'encadrement adéquat aux conférences que nous consacrerons l'an prochain à la vie et à l'œuvre de l'écrivain marrane. Les productions littéraires seront constamment confrontées aux documents de valeur biographique qui proviennent, en grande majorité, des archives de l'Inquisition.

* * *

Les conférences ont été suivies par : M^mes^ ou M^lles^ Marie-Claire BOULAS (professeur au lycée d'Alençon), Micheline CENDORF, Euterpe Teresinha CORREIA (Brésilienne), Denise DERMY, Maryse PLANÈS, Marcila RAFAEL NUNES (Brésilienne), et par MM. Charles AMIEL (agrégé d'espagnol), Joaquim BARRADAS DE CARVALHO (Portugais, docteur de III^e^ cycle, jusqu'à sa nomination comme professeur à l'Université de São Paulo), Fernando DA COSTA (Portugais), Pierre GUENOUN (maître-assistant à la Sorbonne), Jean LEMARTINEL (assistant à la Sorbonne), Jean ROUDIL (docteur de l'Université d'Utrecht, assistant à la Sorbonne), Haïm Vidal SEPHIHA (Belge), Louis URRUTIA (maître-assistant à la Sorbonne). Ont assisté à un nombre variable de séances : M^lle^ Ginette PEREZ (Italienne) et MM. Pierre CARRÉ, Bernard LOUPIAS (élève à l'École normale supérieure), A. K. EL ABBADI (Marocain), Antonio MORALÈS.

Les auditeurs suivants préparent à la Section une thèse de doctorat de III^e^ cycle :

Charles AMIEL, *« El Siglo Pitagórico » d'Antonio Enríquez Gómez. Édition et étude littéraire;*

Jean LEMARTINEL, *La traduction espagnole de l'« Énéide » par don Enrique de Villena. Édition (sur la base de tous les manuscrits connus) et étude linguistique;*

Jean ROUDIL, *Les « fueros » d'Alcaraz et d'Alarcón. Édition synoptique publiée avec les variantes du « fuero » d'Alcázar. Introduction et vocabulaire.*

Deux anciens auditeurs de la conférence sont venus entretenir le directeur d'études de l'état d'avancement de leurs thèses de III^e^ cycle : M. Lucien CLARE (assistant à la Faculté des Lettres

de Caen), qui travaille sur la traduction aragonaise des « Vies » de Plutarque commandée par Juan Fernández de Heredia, et le P. Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA, qui a beaucoup avancé son étude des sources des *Meditaciones devotissimas del amor de Dios* de Fray Diego de Estella.

* * *

Publications et communications du directeur d'études en 1963-1964

Pour l'histoire des Marranes à Anvers : recensements de la « Nation Portugaise » de 1571 à 1666, dans *Revue des études juives,* 4e série, t. II (CXXII), 1963, p. 123-147.

Un Index espagnol inconnu : celui édicté par l'Inquisition de Séville en 1551, dans *Studia Philologica. Homenaje a Dámaso Alonso,* t. III (Madrid, Editorial Gredos, 1963), p. 131-150.

Le premier règlement imprimé de la « Santa companhia de dotar orfans e donzelas pobres », dans *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira,* Lisbonne, t. IV (1963), p. 650-691.

Le plaidoyer en faveur des « Nouveaux-Chrétiens » portugais du licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619), dans *Revue des études juives,* 4e série, t. II (CXXII), p. 279-398.

La question des substrats et superstrats dans le domaine linguistique brésilien : les parlers populaires brésiliens doivent-ils être considérés comme des parlers « créoles » ou « semi-créoles »?, dans *Romania,* t. LXXXIV, 1963, p. 433-450.

Les trois premiers chapitres de l'étude *Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans* ont été réimprimés dans le *Tesoro de los Judíos sefardíes,* Jérusalem, vol. VII, 1964, p. XLI-XLVIII.

Collaboration à la *Revue des Revues* du *Bulletin des études portugaises,* Lisbonne, t. XXIV (1963), p. 185-227.

Aux origines de la rupture spinozienne : nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza (communication à la « Société des études juives » de Paris et à la « Maison Descartes » d'Amsterdam).

Le destin des Marranes espagnols illustré par l'histoire de la famille de l'écrivain Antonio Enríquez Gómez (communication à la « Société Ernest Renan » et à la « Genootschap *Spanje-Spaansch Amerika* » d'Amsterdam).

Uriel da Costa et la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam (conférence à l'Université d'Amsterdam).

Orobio de Castro et sa famille aux prises avec l'Inquisition espagnole : d'après des documents inédits (communication à la Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland, d'Amsterdam, et à la « Société des études juives » de Paris).

Les origines de Jerónimo Cardoso, auteur du premier dictionnaire portugais imprimé et *Une opinion de l'écrivain Duarte Nunes do Leão sur la justice inquisitoriale* (communications du directeur d'études lues par le professeur Damião Peres à la séance du 14 mai 1964 de l'« Academia das Ciências de Lisboa »).

Hispanisme et judaïsme des langues parlées et écrites par les Sefardim (communication au « Symposium sefardi » organisé à Madrid du 1er au 6 juin 1964 par le « Consejo Superior de Investigaciones Científicas »).

* * *

Le directeur d'études a été élu membre correspondant de la « Real Academia Española » et de la « Hispanic Society of America », et membre du comité de la « Société Ernest Renan ». Il a été nommé membre de la Commission des Archives de la « Portugees-Israëlietische Gemeente » d'Amsterdam (la commission a été installée le 20 avril 1964).

Il a assuré le secrétariat de la *Revue des études juives* et de la « Société des études juives » de Paris.